書　評

評介 *The Fox Spirit, the Stone Maiden, and Other Transgender Histories from Late Imperial China**

顧　玥**

書　　名：*The Fox Spirit, the Stone Maiden, and Other Transgender Histories from Late Imperial China*

作　　者：Matthew H. Sommer（蘇成捷）

出版時地：New York: Columbia University Press, 2024

頁　　數：360 頁

*　收稿日期：2024 年 7 月 26 日，通過刊登日期：2025 年 1 月 10 日。

**　上海大學文學院歷史學系講師

©中央研究院近代史研究所

我們究竟爲什麼要對中國歷史中性別的「異常」情況進行研究？那些看似處於社會邊緣的跨性別人群究竟能爲我們認知中華帝國晚期性別規範提供哪些借鑒意義？史丹佛大學歷史系蘇成捷（Matthew Sommer）教授在其新書《狐仙、石女與中華帝國晚期的其他跨性別史》[1]（*The Fox Spirit, the Stone Maiden, and Other Transgender Histories from Late Imperial China*）中，向讀者深入分析了中華帝國晚期的官方和儒家精英階層如何理解和應對性別不順從性（gender nonconformism）。他以一個頗具現代性的詞彙「跨性別」來指代歷史實踐中人們性別化的身體（sexed body）和性別化的行爲（gendered behavior）以不符合規範的方式結合的案例。近年來，聚焦於中國近代跨性別史的研究不在少數，如 Howard Chiang 的 *After Eunuchs*、*Transgender China* 以及從文學文本進入的 *Androgyny in Late Ming and Early Qing Literature* 等。[2] 前者與其說關注的是跨性別者作爲邊緣人物的社會史，不如說更多地著眼於更宏觀的「變性」知識論嬗變的歷史，以及近代「被閹割」的民族想像。後者則基於小

1 相較於「狐狸精」，筆者更傾向將 fox spirit 譯為「狐仙」。它集中出現於本書第五章劉邢氏案中，在這裡「狐仙」主要指代中國北方地區「胡黃白柳灰」動物民間信仰中「胡老太爺」或「胡二仙姑」。

2 參看 Howard Chiang, *After Eunuchs: Science, Medicine, and the Transformation of Sex in Modern China* (New York: Columbia University Press, 2018); Howard Chiang, ed., *Transgender China* (New York: Palgrave Macmillan, 2012); Zhou Zuyan, *Androgyny in Late Ming and Early Qing Literature* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2003); Siu Leung Li, *Cross-Dressing in Chinese Opera* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2003). 在此羅列的中國近代跨性別研究成果主要關注歷史中的性別非順從性的定義或實踐，涉及歷史中男性同性風氣、男性氣質的研究近年來也成果頗豐，在此不一一列舉。

說、戲劇等文學文本，討論非傳統的性別角色，如雌雄同體、陰陽人等，在明末清初的興盛所呈現出的男性精英們的政治焦慮。而 Matthew Sommer 在本作中以「跨性別實踐」（transgender practice）來進入歷史語境，以規避跨性別概念的時代錯置，進而達到其研究主體在地化和歷史化的目的。

一如其之前的研究，作者靈活地運用了司法檔案、明清小說文本以及晚清《申報》和《點石齋畫報》中對於相關主題的報導，這三種不同的文本在本書的論述過程中，分別扮演著各自必須承擔的重要角色且緊密地相互作用。比如書中對於司法檔案的引用，更側重小範圍且具有典型性的個案研究。正如作者在引言中提到的那樣，相較於明清龐大的法律檔案體量，涉及跨性別的案件依舊是少數。有別於過去運用大量案件以構建歷史社會圖景的方式，本書圍繞著幾樁具有代表性的個案進行論述，通過引入其他歷史材料，幫助讀者理解事件主人公所處的文化傳統，進而填補案件中的留白，以呈現跨性別實踐對於男性精英和跨性別者本人的意義。在作者看來，這一時期志怪小說的創作並非全然源於虛構的想像，那些以眞實人物爲原型的故事，與法庭案例之間相互連結，最終形成一種「反饋循環」（feedback loop），創造了關於性別越界的共同話語。而晚清報紙對於性別不順從性的報導，事實上可以被視爲小說文本的一種延續，因爲「志怪」這一主題，一直是晚清報刊文學的核心而非邊緣。是以，與其將報導視爲事件的忠實還原，不如將它們視作一種頑強延續至 20 世紀的跨性別典範話語。

除緒論和後記以外，本文共分爲七個章節。作者在第一章「中華帝國晚期的跨性別典範」中，由爲人們所熟知的花

木蘭、祝英台等女扮男裝的形象開啓他對這一主題的文學典範討論。值得注意的是，無論她們的異裝是出於什麼樣的動因，當主人公在故事的最後重新穿上了屬於自己的衣服，恢復了她們被分配的社會性別角色時，秩序便恢復了。因而文學中這些異裝主題，應該被視爲對於性別秩序的確認而非挑戰。另外一個值得注意的文學體裁是「志怪」，在此類小說中，身體彷彿有無限的可塑性，生理性別和社會性別表現得可流動起來。這些小說向人們生動地呈現，男性精英們是如何理解異常的身體和性別不順從性。在歷史語境下，作者關注到了男性士人對於男旦、出家人以及太監群體的焦慮，他稱之爲跨性別恐懼症典範（transphobic paradigm），簡而言之，他們害怕人們在跨性別場景中的良性表現僅僅是一種僞裝。

第二章「異裝掠奪者典範」從一起典型的異裝案展開：一位人稱熊姆姆（本名熊爾聖）的穩婆被她的兄弟告發多年來的異裝行爲。熊爾聖的出生性別爲男，他出於種種原因來到了遠離家鄉的縣城以寡婦的身分定居，在過去的幾十年中以穩婆收生爲職業，並通過立繼的方法，與一眾沒有血緣關係的人組建了一個緊密的家庭網絡。值得注意的是，由於財產糾紛，他的兄弟將他男扮女裝的行徑舉報至官府，地方官員在審理案件的過程中，縱然缺乏證據，但依然認爲他一定誘奸了與他沒有血緣關係的女兒們。作者認爲，當局之所以會產生這樣的認知，與明代一起典型的異裝性掠奪者案件息息相關。主人公桑衝通過男扮女裝誘奸過八十多位良家婦女，並對那些不肯就範的女性使用巫術。他的行徑被渲染成是一種具有強大傳播力的邪教行爲，最終桑衝基於「左道異

端律」（statue against heterodoxy）的條例被處死。桑衝的案件形成了一種典範，影響了明清官員對於異裝案件的判決，包括熊姆姆案在內。第三章「僧侶作爲披著羊皮的狼」，向讀者展現了「異裝掠奪者典範」的力量在志怪小說、法庭敘事不同文本之間相互作用，其結果很大程度上加強了典範本身。「淫僧」作爲此種典範的變體，而「出家」在這裡被視作一種跨性別策略，這與之前提到的異裝有很大程度上的相似性。也正因如此，精英話語對僧侶們存在著近乎於偏執的恐懼和焦慮。

當然，典範的力量並不僅限於此，作者還向我們揭示了審訊者先入爲主的觀念和偏見如何作用於現實的司法審判中。第四章「被酷刑激發的創造力」討論了信仰療法和民間宗教如何在異端的名義下被妖魔化。男扮女裝的張幺姑娘從痘科醫生那裡所習得了驅魔治病的手段，他扮作女人一邊治病騙錢一邊乞討，在此過程中誘騙了兩名女子與他發生性關係。在案件敘述中，官員根據異端法引導著犯人應該坦白什麼，使案件的走向完美地嵌入桑衝的典範之中。而第五章「狐仙頂香人」詳細分析了異裝者劉邢氏在酷刑之下的前後兩套供詞，作者指出兩者最大的不同之處在於：後者有意識且系統地將作爲男性的劉邢氏塑造成引誘者和騙子，並處處彰顯著「異裝性掠奪者典範」。在劉邢氏被處死以後，出現了一系列以其人物爲原型的虛構故事，這也向我們揭示了司法案件和小說之間的「反饋循環」如何相互影響並創造了關於性別越界的共同話語。

第六章「身體的眞相」中討論的是生理解剖結構存在異常的人群，當他們由於身體本身而無法履行其指定性別的社

會責任時，人們將如何解決其帶來的一系列社會問題？作者引入了中國古代醫療語境中「五不女」、「五不男」的概念。[3] 在這裡醫學、法律與社會對於性別的認知出奇地統一，它們將「生育」視爲性別的核心。值得注意的是，生理解剖結構的異常是需要置於審視之下被理解的，「石女」的生理殘缺在她們出嫁之前，並不會在醫學語境中對她們的生活產生過多的影響，然而當石女的身分被公開，當她們被置於婚姻的話語中接受審視，她們才獲得生理殘缺女性的社會和法律意義。而男性精英對於這一類跨性別人群的態度往往保有著特殊的同情。本書最後一章「騙子」深入討論了一樁複雜而多變的個案研究。主人公心祥曾至少轉換過八個不同的名字和身分，他出生性別爲男卻曾一度自稱女性，並從事過和尚、男旦、賣淫者、騙子等職業。不難發現這些職業無一例外地與跨性別的話語相關聯。一般情況下，歷史學家們會將心祥置於社會環境並與其過去的人生經驗相聯繫，以理解他爲何如此熱衷於詐騙。但在這裡，作者提出另一種視角理解心祥的人生故事，他認爲，社會中總有一些不樂於遵守性別規範的人們，他們最後往往會與僧侶、梨園、性工作相關聯。心祥的酷兒（Queer）特質將一系列社會邊緣性融合在了一起。

---

3 李時珍在《本草綱目·人部》中提及五不女包括螺、紋、鼓、角、脈；五不男包括天、犍、漏、怯、變。這些病症的形態、治療手段和對於生育能力的影響程度都有不同，其中《女科輯要》中載「紋則陰竅屈曲，如螺紋之盤旋，礙於交合，俗謂之實女是也」，也就是文中提到的「石女」。從帝國晚期直至民國都有將「生殖器異常，難以交合的女性」統稱為「石女」的情況。

跨性別作為實踐

跨性別作爲一個頗具現代性的詞彙，雖然不同學者和流派對於其定義略有不同，但是共同點在於「個人意志」都被著重強調，這不僅意味著個人的性別認同可以對於身體這一容器進行修正和調整，也意味著動機和主觀性對於確認跨性別身分的指導作用。然而，這種定義方法對於歷史學家而言，卻似乎並不適用：首先，有限的史學材料爲學者們深入認知研究主體的性別認知，帶來了不可忽略的壁壘。我們難以從男性精英的口中直接獲得他們對於性別認同的另類發言，因爲其本身便是危險而有違傳統的；而那些處於邊緣地帶的跨性別者們又往往無法發聲。其次，在歷史語境中，個人的偏好對於其社會身分的影響微乎其微，主觀性和個人意志發揮著極爲有限的作用。最後也是最重要的原因在於「跨性別者」這樣的標籤在中華帝國晚期並不存在，如若將其強加在現代視角所定義的跨性別人群之上，將會產生災難性的時代錯置（anachronism）。

爲了解決這一問題，作者在本書中引入了 Susan Stryker 對於「跨性別」的定義，依據 Stryker 的界定，「跨性別」是指「那些脫離出生時被賦予的性別，或跨越其文化所構建的界限來定義和控制性別的人」。[4] 它迴避了跨性別的動機和其預期結果，而是強調對於「實踐」的關注。換言之，我們可以跳出對於跨性別者身分界定的藩籬，轉而藉由過程來認知其歷史語境中的跨性別實踐。這對於歷史學家而言不僅

4 Susan Stryker, *Transgender History: The Roots of Today's Revolution* (New York: Seal Press, 2017).

解決了時代錯置的問題，也巧妙規避了中華帝國晚期跨性別者與現代定義適配度的比較。而在這一定義下，一些出乎意料的群體如：太監、男旦、出家人等都會被納入考察範圍。特別是「出家」（無論男、女、佛、道）在作者看來都是非常具有「跨」的特質的，他們雖然沒有變成相反的性別，但是在中國傳統文化之下，出家人通過放棄以婚姻和生育爲基礎的社會性別規範，偏離了出生時被指定的性別。這可以說是以跨性別實踐作爲認知路徑所產生的截然不同的視角，也進一步幫助讀者理解一些看似與跨性別無關的角色、職業究竟爲何反覆出現在相關事件中。

桑衝典範與跨性別恐懼症

正如前文所提到的那樣，作爲一名典型的異裝性掠奪者，明代桑衝案件中的要素，諸如他男扮女裝誘奸良家女子的行爲、對於不肯就範的女性實行巫術的邪教特質，以及最終在僞裝揭露後被處死等，在明清司法判決和小說創作中形成一種典範，使得男性精英們有意識地將後來其他異裝或具有跨性別元素的案件嵌入桑衝的故事中。同樣是異裝者，相較男性精英對於女扮男裝相對寬容的態度，男扮女裝所引發的焦慮要嚴重得多，即便是在一些男旦、太監和出家這一系列看似良性的場景中。男旦們被提防通過士人的關係進入官場最終實現男性化和權力化，而僧侶們則被憂慮放棄婚姻和生育這些中國文化中性別規範的核心部分僅僅是一種僞裝，其目的是爲了實現如桑衝一般姦淫良家婦女、傳播異端邪說的本來目的。這也是爲什麼淫僧的故事和桑衝典範可以

被視作一種主體的兩個變體。當出家被視作一種跨性別的實踐，人們往往會恐懼這一行爲背後的不良動機，並認定男性放棄其指定性別的行爲是一種騙局，其目的就是爲了使人放鬆警惕，以達到他們邪惡的目的。

值得一提的是這種跨性別恐懼症中包含著明顯的厭女情結，特別是將主流社會對於女扮男裝和男扮女裝的態度進行對比時，前者被視爲一種向上的流動，無論是動機亦或目的都可被拆解，因而會獲得較爲容忍的態度；而後者則是一種向下的流動，男性精英們無法理解出生被賦予男性性別的人們爲何會自發地進行「扮女」這種「自我貶低」的行爲，爲了合理化其動機，當局只能將其理解爲意圖以此接近他們以男性身分出現時無法接近的良家婦女。綜觀其底層邏輯，男性的性別優越性顯露無疑。

餘論

整體而言，作者從中華帝國晚期男性精英對於一系列跨性別實踐的認知與態度切入，不僅僅向讀者們描繪了邊緣的故事，更呈現了性別規範的整體圖景。無論是其視角還是結論都具有令人驚喜的部分，作者對於書中所涉及的跨性別者們還展現出了難得的同情心。而正因如此，作者才能夠在跨性別文本有限的情況下，將案件置於具體歷史語境當中，進行分析和延展。不過在第二章熊姆姆案中，作者對於案情描述中提到熊爾聖（也就是熊姆姆的本名）在安福縣男扮女裝的幾十年生活從未被鄰居發現心存質疑，他認爲這或許預示著明清普通人並沒有如同官府一樣對於跨性別的行爲如此

歇斯底里，同時也預示著也許還有很多其他人以這種方式生活。然而令作者推論的說服力產生裂痕的恰恰是熊姆姆在安福縣生活時所從事的職業。根據檔案記載，熊姆姆在事發前的這些年裡一直充當著穩婆的角色，而這一社會角色恰恰降低了其所在地區的普通百姓姑息其異裝行為的可能性。縱然明清時期的男性醫者撰寫了大量針對產前胎後的治療策略，但他們被邀請進入產房的情況卻屈指可數，除非產婦出現了危及生命的狀況。與此相較，長期以來對於生產具有絕對話語權的，一直是以身體接觸為治療特色的穩婆們。[5] 她們性別的優勢使得這一時期的男性醫者們雖對其存在諸多層面的詬病，卻依然不得不假借其手處理險情。可以看到，「性別」幾乎成為生育這一特殊治療場景下的優先考慮，難以想像人們會允許一位生理性別為男的穩婆為自己或是家人進行接生。如若這般，接生工作也理當對於男性醫者們暢通無阻地開放。更重要的是，就像書中所描述的跨性別者們一樣，那些底層的、普通女性們也缺乏著發聲的載體，導致其態度難以被外界認知。那麼我們應當如何確定女性本身不存在這種「跨性別恐懼症」？抑或是自然而然地將她們的「失聲」解釋為了「接受」？

此外，作者將研究重點放在跨性別實踐的路徑上，巧妙

---

5 相關研究亦可參看李貞德，《女人的中國醫療史：漢唐之間的健康照顧與性別》（臺北：三民書局，2008）；衣若蘭，《三姑六婆：明代婦女與社會的探索》（上海：中西書局，2019）；梁其姿，〈前近代中國的女性醫療從業者〉，收入李貞德、梁其姿主編，《婦女與社會》（北京：中國大百科全書出版社，2005）；蔡政純、釋慧開，〈明代醫籍中的女性診療問題〉，《生死學研究》，期 3（2006 年 1 月），頁 165-207。

地迴避了時代錯置帶來的一系列問題。僧侶、男旦們的行爲之所以有「跨」的特質，是因爲他們背離以婚姻和生育爲核心的社會性別身分所給予的規範。然而，我們會發現另一些人群，諸如「光棍」、「自梳女」，似乎也有明顯「跨」的特質，那麼我們應該如何認知這些人群？他們的行爲是否可以被視爲跨性別實踐？這是否會使得跨性別被泛化？男性精英們對於這些行爲是否也存在著恐懼和焦慮？而這些情緒是否依然可以被視作「桑衝典範」的某種變體？與之密切相連的還有跨性別動機和目的，作者在緒論中有意識地規避了它們。通讀全書，不難發現「動機」和「目的」一直以來都是男性精英們跨性別恐懼症的癥結所在：對於那些被迫進行跨性別實踐的人們，諸如太監、男旦抑或是石女，他們的動機是清晰明瞭且被接受的；而對於那些選擇跨性別的人們（特別是男性），在厭女情結的作用下，難以琢磨的動機成爲了社會焦慮的根源。在我們摒棄了動機之後，歷史彷彿又帶我們回到了動機本身。